

Claudia Giannetti¹

Vilém Flusser:

Brasil y la búsqueda del sujeto-proyecto²

Como muchos otros europeos de ascendencia judía, también Flusser huyó en 1940 a Brasil y con ello escapó del trágico destino de su familia: los nazistas habían asesinado a su padre en Buchenwald, a su madre, su hermana y sus abuelos en Auschwitz. Su postura anti-nostálgica le permitió familiarizarse con la sociedad brasileña más allá de su condición de inmigrante o exiliado de origen checo-judío. En un ensayo autobiográfico, Flusser puso de relieve su desapego forzoso por los vínculos nacionales y de parentesco, actitud que le permitió entender el éxodo como una oportunidad de experimentar la búsqueda libertad existencial, para la cual es imprescindible amplio desprendimiento de experiencias pasadas y apertura para lanzarse a nuevas realidades. “Cuando fui expulsado de Praga, experimenté el desmoronamiento del universo. Confundí mi interior con el mundo de allá afuera. [...] No obstante, en Londres, en los primeros años de la guerra y previendo los horrores de la situación, empecé a entender que no se trataban de sufrimientos de una cirugía, sino de un rompimiento. Me percaté que los hilos que se habían desprendido me habían alimentado, y que yo había sido arrojado a la libertad.” (Flusser 1995: 220)³

De esa manera, Brasil se tornó para Flusser no un lugar de huida temporal, sino un desafío filosófico para descifrar un nuevo tipo de sociedad, y para percibir fenomenológicamente lo que él consideró ser el posible *nuevo tipo de ser humano*. Los treinta y un años que Flusser vivió en Brasil no sólo marcaron su vida, sino también transformaron profundamente su pensamiento. Muchos de sus escritos posteriores sobre realidad y virtualidad, sujeto y proyecto tienen sus orígenes en su experiencia en este país. Según Flusser, en Brasil se confrontó por primera vez con una forma de concepción no histórica de la realidad, en la cual el ser cotidiano se hallaba desplazado hacia un mundo potencial. Esto se traducía en una forma de pensar espontánea, de ilimitada movilidad, siempre volcada a lo nuevo, en contra de lo permanente o histórico. También su optimismo respecto a la tecnología, las

¹ La normativa de estilo y citas utilizada en este texto y definida por el editor no corresponde, en líneas generales, al estilo habitualmente empleado por la autora.

² Este ensayo es una versión traducida, revisada y ampliada del libro: Claudia Giannetti. *Vilém Flusser und Brasilien*. Colonia: Verlag der Buchhandlung Walther König, 2003. Texto originalmente escrito en febrero de 2001 para la conferencia pronunciada en la KHM Kunsthochschule für Medien, Colonia, Alemania. Agradezco la colaboración de Breno Onetto en la traducción del alemán al español del libro *Vilém Flusser und Brasilien*.

³ Todas las citas del texto en alemán son traducciones libres de la autora.

posibilidades humanas o las potencialidades del mundo puede ser visto como una posible influencia de la experiencia brasileña.

En São Paulo, entre 1950 y 1961, Flusser trabajaba durante el día en diferentes actividades en la industria, y por la noche se dedicaba al estudio de Filosofía, sin haber jamás terminado un curso superior oficial. Entre 1957 y 1958 escribió los ensayos “El siglo XX” y “La historia del diablo”. Recién a comienzos de la década de 1960, pudo dedicarse paulatinamente a la escritura y a las actividades académicas. Entre 1960-61, publicó sus primeros artículos en la *Revista Brasileira de Filosofia* y en el periódico *O Estado de São Paulo*. En 1963 se convirtió en profesor de Filosofía de la Comunicación en la Facultad de Comunicación y Ciencias Humanas (FAAP) en São Paulo, año en que fue publicado su primer libro *Lingua e realidade*. Comenzó, así, una rápida carrera con conferencias, publicaciones en revistas y periódicos, viajes, etc. El periódico más importante de São Paulo, *Folha de São Paulo*, le ofreció una columna, *Posto Zero*, “en el que él pudo llevar a cabo desde 1969 hasta 1971 un tipo de análisis fenomenológico de la cotidianidad brasileña”. (Flusser 1995: 221)

Flusser ya era una personalidad de cierto prestigio cuando decidió abandonar Brasil en 1972: una decisión inesperada para sus amigos y alumnos. En una carta del 19 de febrero de 1973 a su primo, Flusser detalla los motivos de su regreso a Europa: “Mi situación es la siguiente: soy profesor de Teoría de la Comunicación en la Facultad de Comunicación y Humanidades en São Paulo y me he tomado la licencia de trabajar desde Europa en la organización de la próxima Bienal de São Paulo. Esto fue, en parte, un pretexto para volver intencionalmente las espaldas a Brasil. Las razones para ello son a lo menos dos: a) En el país ya se han agotado las posibilidades del punto de vista de mi trabajo. Quizá he publicado demasiado allí y me he topado por doquier con la censura; la carrera académica se me ha vuelto aburrida. Además presiento por todas partes los límites de un trabajo intelectual realizado en un contexto subdesarrollado. b) La situación política y económica del país invita constantemente a una toma de posición, que a mi edad es peligroso y también podría ser perjudicial para mis hijos. En Europa siento la posibilidad de un mayor desarrollo.” (Flusser 1994a: 322)

En 1964, los militares usurparon el poder mediante un *Golpe*, y todas las manifestaciones culturales pasaron a estar estrictamente controladas y censuradas. La libertad —condición incuestionable para Flusser— se esfumó con la implantación de la dictadura. Aunque Flusser proclamara el final del pensamiento crítico, él mismo era un pensador crítico, irónico y provocativo. Es fácil deducir que una dictadura militar era incompatible con su modo de pensar.

Los escritos de Flusser sobre Brasil son muy diversos. Quizá uno de los análisis más significativos sea su ensayo “Auf der Suche nach dem neuen Menschen – Versuch über den Brasilianer” (En búsqueda del nuevo ser humano. Ensayo sobre el ser brasileño), escrito en 1970. Un texto que fue encontrado por casualidad después de 32 años de haber desaparecido y que fue publicado por la editorial Bollmann junto con una selección de otros textos importantes sobre Brasil. (Flusser 1994a) El presente ensayo recurrirá con frecuencia a este texto.

Si bien de manera muy fragmentaria, los análisis de Flusser sobre Brasil conciernen muy profundamente a la situación social, política y cultural del país, así como a su población. Aunque se limiten a un determinado periodo histórico, sus testimonios y pensamientos sobre este país siguen teniendo validez hasta hoy. Sin embargo, aunque parte de un contexto específico —Brasil—, logra extrapolar su visión a un ámbito mucho más amplio, recurriendo para ello a constantes comparaciones entre Europa, Norteamérica y Brasil, en base a las cuales articula un análisis de fondo de la actual cultura Occidental.

Para Flusser, el objetivo del mencionado ensayo “consiste en ofrecer al lector (y al escritor) un punto de vista a partir del cual pueda revelarse la situación en la que nos encontramos bajo un determinado ángulo, y que junto a otras perspectivas pueda servirnos de orientación. [...] ¿Qué entendemos aquí por nuestra situación? En primer lugar, y de manera general, la situación de la humanidad en lo que corre del siglo XX. De manera más restricta, ha de entenderse por ‘nuestra situación’, en lo que sigue, como la situación en la que se encuentran los ciudadanos centroeuropeos emigrados a Brasil en el último tercio de este siglo”. (Flusser 1994a: 11-2)

Flusser intenta observar y sacar conclusiones de forma imparcial, sin recurrir a tendencias ideológicas preconcebidas o teorías establecidas, aunque quizá no pueda obviarlas del todo. A pesar del especial interés de los pensamientos de Flusser sobre Brasil para trazar un panorama retrospectivo del país, el tema que quiero abordar aquí concierne específicamente al análisis de la hipótesis de que las raíces de algunos de sus ensayos filosóficos tardíos, de su segunda etapa europea, estén afincadas en vivencias y en su desarrollo intelectual a lo largo de su etapa brasileña. O dicho de otra manera: al análisis de las posibles influencias de sus experiencias brasileñas en su obra tardía.

Por lo pronto tenemos que dar aquí una definición del concepto ‘brasileño’. Cuando Flusser y yo hablamos en general sobre ‘brasileños’, nos referimos a la gran mayoría de la población de los pobres, capas bajas y medias —el ‘hombre medio’ del que nos habla Ortega y Gasset—, que conforman una sociedad mestiza, culturalmente híbrida, y no a los habitantes que provienen de las capas supe-

riores y ricas, que por lo común han tenido una educación europea o que están muy abiertos a la influencia del modo norteamericano de vida.

Flusser se refiere con frecuencia a una forma de pensar y reflexionar *tropical*. “La contradicción entre vida y pensamiento, y entre pensamiento y reflexión caracteriza la situación humana. Pero en los trópicos esta doble contradicción experimenta una agudeza particular, pues el desbordamiento de la vida tropical sobrepasa al pensamiento.” (Flusser 1994a: 253-4) Las culturas tropicales son, no obstante, una prueba de la superación de la vida tropical, superación que posibilita precisamente el surgimiento de la cultura. Si el pensar “es un sometimiento de la vida a las redes del lenguaje” (Flusser 1994: 254), uno podría constatar en Brasil un enorme esfuerzo intelectual, que intenta y consigue dar al pensamiento latino nuevo carácter y nuevas estructuras. El resultado es, para Flusser, una síntesis notable, como la que podemos constatar en la obra de Guimarães Rosa (*Grande Sertão: Veredas*) o del compositor Villalobos (*Las Baquianas*). Esta nueva forma tropical de pensamiento y de reflexión atraviesa las categorías del pensar latino de un modo revolucionario. ¿Qué es lo revolucionario en ella? (Flusser 1994a: 253-6)

La explicación de Flusser: “La civilización occidental es enemiga de la naturaleza, pues contrapone el ser humano como sujeto a la naturaleza vista como objeto, y determina, a través de ello, dos ámbitos: el ámbito ‘sobrenatural’ del espíritu (de la razón, el alma, Dios) y el ámbito natural de las cosas manipulables. Esta doble división, que tiene sus raíces en el judaísmo y en el orfismo, y encuentra su suma expresión en el cristianismo, conduce obligadamente hacia la tecnología, es decir, hacia la completa violación de la naturaleza por el ser humano. Pero en este aparente triunfo de la civilización occidental reside su condena a muerte.” (Flusser 1994a: 253-6)

La cultura europea, en su proceso de progresivo y sistemático intento de dominio y superación de la naturaleza, que culminó en el programa ilustrado, sepultó definitivamente la forma de comprensión mítica del mundo natural bajo el poder de la razón objetiva y pragmática. La cuestión fue puesta en evidencia de forma muy concluyente por Max Horkheimer en sus escritos a partir de la década de 1930 y por diferentes investigadores de la Escuela de Fráncfort. La teoría crítica sitúa precisamente al conflicto sujeto-objeto como uno de los fundamentos de la relación moderna ser humano-naturaleza. En parte, Flusser hace eco del pensamiento crítico en su proceso comparativo entre la cultura heredera de la tradición ilustrada, apoyada en la razón instrumental, y la cultura por él denominada tropical.

“La superada naturaleza desecha y sepulta aquellas celebridad, festividad y extravagancia que conforman la vida y conducen a la soledad de las masas, al hastío de la vida y al exceso del bienestar,

dicho brevemente: hacia los síntomas que podemos observar particularmente en la juventud de las mencionadas sociedades. La fiesta pagana orgiástica, en la que se desposa el hombre con la naturaleza, y que constituye el suelo originario de cada cultura —excepto de la occidental, que lo reprimió—, es sin duda una vida semejante a la que se da en la celebración, la festividad y en la aventura. [...] Esta fiesta ya no es posible en Occidente, pues las cosas de la naturaleza ya han sido todas transformadas y degradadas en instrumentos, en útiles y en armas. Sin embargo, esta fiesta es nuevamente posible en Brasil. El carnaval es una fiesta de este tipo y también lo es la playa de Copacabana, y la arquitectura de los nuevos edificios, y los colores de las nuevas pinturas, y el ritmo de la *bossa nova*: todo ello son tales fiestas. En estas fiestas, el espíritu humano recupera la capacidad de pensar simbólicamente. [...] Un pensamiento extático semejante se torna posible otra vez en Brasil, ciertamente no de la forma tal como existía en Grecia antes del orfismo o en Asia menor antes del judaísmo, pero sí de tal manera que incorpore la tecnología, para superarla.” (Flusser 1994a: 255)

Flusser llama la atención para la necesidad de diferenciar entre esta postura del brasileño y la postura primitiva o mística. “Un método para comprenderla consiste en el intento de abarcarla como ‘lúdica’.” (Flusser 1994a: 163) Antes es necesario aclarar que en la lengua portuguesa existen dos verbos para el único verbo alemán *spielen*: ‘jogar’ y ‘brincar’. *Jogar* significa algo así como “jugar para ganar” y “presupone una estrategia de juego, que no parte ni de la victoria ni de evitar la derrota”. La otra acepción —*brincar*— significa algo así como “andar jugando por ahí”, jugar, y presupone una estrategia de juego que, desde el comienzo, está configurado de manera lúdica. “En efecto, (aquí) el jugador no está puesto en juego, sino frente al juego. Es esta postura hacia el juego la que caracteriza al *homo ludens*, convirtiéndolo precisamente en lo contrario del jugador de Dostoievski, y es también la que caracteriza al brasileño.” (Flusser 1994a: 163) No podemos olvidar que Johan Huizinga ya había señalado al juego como uno de los rasgos esenciales de las sociedades, y planteado la estrecha relación entre el juego y la fiesta en su conocido libro *Homo Ludens* (1938): ambos se desmarcan de la vida ordinaria, establecen una delimitación espacial y temporal, y se configuran como acciones libres situadas fuera de la vida corriente (cfr. Huizinga 2000). Este relieve de la actitud de distanciarse del contexto sociocultural normalizado, ‘serio’, que es precisamente el que establece la condición histórica occidental, volvemos a encontrar en la argumentación flusseriana.

Resulta interesante investigar, desde nuestra perspectiva actual, la forma en que Flusser tiende puentes entre este modo “de estar fuera del juego y a pesar de eso jugar” y la peculiar característica del posicionamiento del brasileño en relación a la historia, sobre la cual ha escrito muchas líneas: el enfoque extrahistórico o ahistórico. Como mínimo desde la década de 1960, Flusser deja entrever el

estudio de la teoría estructuralista, lo que lleva a plantear la posible influencia, entre otras, de las teorías de Claude Lévi-Strauss, especialmente aquellas resultantes de sus investigaciones en Brasil, con las que podemos constatar ciertos paralelismos. En *El pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss acentuaba la relevancia de la condición ahistórica de ciertas tribus indígenas de Brasil, cuya ausencia de la consciencia del peso de la historia afianzaba la preservación del proceso de continuidad cíclica de la vida, al contrario de las sociedades modernas, que transformaron el programa histórico en ‘motor de desarrollo’, como afirma Lévi-Strauss, determinación que terminó por mostrarse como un mecanismo cardinal en el proceso entrópico de la sociedad posindustria. (cfr. Lévi-Strauss 1988)

Para Flusser, el ‘brincar’ del brasileño asume una postura radicalmente extrahistórica, “pues no conoce ni el serio compromiso del ser histórico, ni su fanatismo, ni tampoco su predisposición a poner todo en juego con miras a una posible ganancia”. (Flusser 1994a: 163) “Y no obstante, sería totalmente falso calificarla como una postura frívola e infantil. Por el contrario, es la postura esencial del científico y del artista, presumiblemente también del auténtico filósofo. Esta postura consiste en mantenerse siempre consciente en el juego y, sin embargo, mediante el juego, otorgarle a la vida sentido y al juego sacralidad.” (Flusser 1994: 163-4) Flusser defiende la opinión de que esta postura caracteriza al brasileño en todos los aspectos: desde la cotidianidad, hasta los momentos existenciales más decisivos. Más adelante analizaremos la forma en que Flusser define esta estrategia de “darle un sentido a la vida por medio del juego” (Flusser 1994: 163-4) a través del análisis de fenómenos tan diversos como el fútbol y el carnaval.

Existe en Brasil una anécdota famosa que podría ser un buen ejemplo. Un periodista atribuyó al presidente francés Charles de Gaulle, que estaba de visita oficial en Brasil, en 1964, una frase que se tornó famosa: ‘¡Brasil no es un país serio!’. Aunque existan dudas sobre la veracidad de la misma, es significativo, sin embargo, que el rumor circuló rápidamente por los periódicos. Pero lo sorprendente en ello es constatar que los brasileños no reaccionaron de forma alterada, enojada u ofendida. Ellos no solamente admitieron, sino que también se divirtieron con el comentario, puesto que, en el fondo, cual más cual menos, compartían la misma idea.

Aquí se torna evidente la gran diferencia existente en el alcance y la significación de la palabra ‘serio’ para un centroeuropeo y para un brasileño. En Europa central, no ser ‘serio’ es una ofensa: significa ser una persona no confiable, poco recto, irresponsable. En Brasil, la palabra puede tener ese significado, pero a menudo se identifica el “ser serio” con una forma de ser sin humor, rígida, cerrada, enfadada, reservada, es decir, atributos hostiles con los que un brasileño en absoluto querría identificarse.

En un país donde existe tanta miseria, hambre y dificultades, una de las consignas más importantes es ‘dar a volta por cima’, algo similar a ‘rebasar livianamente’ los problemas. Lo que significa intentar encontrar una posibilidad de liberarse de los problemas y superar las situaciones graves de manera lúdica y ligera.

Esta cuestión deja entrever un nexo profundo entre la esencia del *homo ludens* y la forma en que percibe la ‘realidad’. En Europa, ‘realidad’ es, desde hace siglos, una cuestión especulativa, “pero existencialmente —argumenta Flusser— suele existir allí un consenso, si bien éste también parece resquebrajar hoy en día: la realidad está presente allí donde la historia se desarrolla. Por el contrario, en Brasil la realidad es existencialmente problemática”. (Flusser 1994a: 94-5) Puede parecer paradójico, pero para Flusser los fenómenos como el carnaval, el fútbol o la religión podrían conducir a una posible comprensión del problema: “La realidad existe donde tiene sentido vivirla.” (Flusser 1994a: 95) Con ello, la forma lúdica contextualizaría, en un sentido existencial, la pregunta por la realidad, y no dejaría que devengase en un sentido puramente especulativo. Las tres condiciones —el juego, la ahistoria, la realidad lúdica— formarían parte de una estrategia vital peculiar a la razón tropical y su forma de enfrentarse al problema humano: la muerte. El juego y la fiesta se transforman, de esta manera, en estrategias existenciales de supervivencia propias de una sociedad ahistórica.

Tomemos primeramente el ejemplo del fútbol. El juego es aquí un concepto clave en doble sentido. “Intentar concebir el mundo del fútbol como un mundo lúdico, y la evasión de la economía y de la política en el fútbol como el cambio de una motivación biológica por una lúdica representa, en el fondo, la tentativa de comprender el nuevo tipo de ser humano, el *homo ludens*, que vive en otra realidad, distinta a la experimentada hasta ahora por las personas, y para la cual se siente motivado de modo diferente.” (Flusser 1994a: 95) Flusser no descarta que tanto el fútbol como el carnaval sean aparatos financiados por una elite política, cuyo objetivo consiste en dirigir las energías de las masas hacia canales no comprometidos, o de lograr algún tipo de alienación. No obstante, para él esta estrategia no es la esencial, mejor dicho, habría que considerarla desde una nueva perspectiva. Lo esencial en el fútbol —y lo mismo es válido también para el carnaval— es la instauración de un mundo que posee sus propias estructuras, reglas, valores y comportamientos éticos, articulados de manera tan precisa, que posibilitan la conformación de relaciones intersubjetivas y existenciales. En este sentido, Flusser se distancia de la concepción materialista de las operaciones inducidas, que impulsarían la alienación de las masas, para aventurarse en la investigación de la ‘esencia’ humana que fomentaría las manifestaciones lúdicas. La construcción histórica del ser humano tanto mediante los vínculos socia-

les y contextuales, como a través de los procesos de subjetivación, como postulado materialista, no tendría cabida en el mundo lúdico de la cultura tropical.

Flusser deja claro su toma de posición cuando afirma: "Sin embargo, una formulación tal del problema ontológico no sólo desestabiliza el concepto de alienación, sino en general el de todo pensamiento histórico. La alienación es, por cierto, siempre relativa a una realidad, de la que uno se aliena. Pero si el fútbol (y el carnaval) es un mundo en el que tiene sentido vivir, quiere decir que la huida hacia el fútbol (y el carnaval) del insoportable sin sentido del mundo y del acontecer histórico no es alienación, sino, por el contrario, es una actitud que se vuelca de una manera dialéctica desde la alienación hacia el autodescubrimiento. No sólo el problema de la alienación, sino el del ser humano en general, tiene que inducirnos al replanteamiento y al paso del contexto histórico hacia el contexto ahistórico." (Flusser 1994a: 95)

La necesidad de posicionarse fuera de la historia como modo constituyente de una nueva condición vital lúdica se manifiesta no sólo en la forma en que el *homo ludens* construye su realidad presente, sino también en la manera como encara el posible vínculo pasado-futuro. Desde el punto de vista de la teoría materialista, las sociedades centroeuropeas problematizan la situación del ser humano en el presente siempre en relación a su pasado y la previsión del futuro: "Una aplicación consciente de la teoría de los juegos en la historia consiste en la futurología", afirma Flusser. "Lo que se intenta en esta disciplina es descubrir las reglas del juego de la historia (su estructura). [...] La futurología es un intento de adelantar el pensamiento histórico. [...] El brasileño es exactamente lo contrario de un futurólogo, pues no se trata, para él, de prever el porvenir histórico o de manipular el porvenir histórico, sino de engendrar un porvenir existencial. Él no se preocupa del futuro (en este sentido, es despreocupado), sino que él se procura el porvenir." (Flusser 1994a: 164)

Tomemos otro ejemplo planteado por Flusser para ayudar a configurar el perfil del nuevo tipo humano: el carnaval en Brasil. Desde la perspectiva de un turista, el carnaval es visto como un evento exótico y erótico de tres días; muchos intelectuales pretenden tacharlo de estrategia de alienación, cuya finalidad sería empujar a la población hacia el delirio, eficaz en el proceso de olvido de la insoportable realidad del país (la corrupción, el desempleo, la miseria, etc.). No obstante, para Flusser parece "evidente que tal interpretación no le puede ser atribuida". (Flusser 1994a: 98) Un análisis profundo del carnaval debería aludir, antes que nada, al estudio sobre el tema elaborado por Mijaíl Bajtín (1982), aunque Flusser no le haya mencionado. En su libro sobre *La cultura popular del Medievo y el Renacimiento en el contexto del escritor francés Francois Rabelais*, Bajtín discurre —como también lo hará Flusser *a posteriori*— sobre la cosmovisión, la nueva condición del ser humano y de las relaciones

sociales creadas durante el periodo de carnaval, cuando el juego se constituye en elemento central. El carnaval no es una forma teatral y artística, sino, según Bajtín, una forma concreta de vida, que conlleva una noción propia de mundo, una concepción extrahistórica y apartada de la vida aparentemente real y oficial.

Un punto de vista análogo volvemos a encontrar en Flusser: “El carnaval es una supresión no histórica de una cotidianidad no histórica; él consagra lo inmanente en lo inmanente. Es la hierofanía del cuerpo y de sus sentidos. Es un ‘juego’ en un sentido religioso de la palabra, a saber, en la escenificación de la sacralidad de lo inmanente.” (Flusser 1994a: 98) “Surge un nuevo modo de vida, en el que calles son transformadas en escenarios, coches en carros fastuosos, dependientas de tienda en bacantes, y mecánicos en príncipes...” (Flusser 1994a: 97) Para estas personas, el mundo transformado por el carnaval no es un lugar para el olvido momentáneo de sí mismo, “sino, por el contrario, una forma de darle sentido a todo el resto del año. El resto del año no es más que preparación para el carnaval”. (Flusser 1994a: 98) El objetivo no es, por consiguiente, el olvido, sino el proceso de hacerse consciente y de llegar a la revelación. “No es que la dependienta de tienda se transforma aparentemente en una bacante, sino que descubre que, de hecho, es una bacante, que se fantasía durante los días de la semana de dependienta de tienda.” (Flusser 1994a: 98) Entender la vida como teatro permanente explica también por qué en todo el país se respira cierto “aroma de irrealidad”. En la percepción de Flusser, en Brasil todo parece estar en “un estado de fluctuación y de ensueño, y tiene un cierto toque de locura”. Lo que hace muy difícil la adaptación en Brasil de aquellos “inmigrantes históricos decadentes y unidimensionales” (Flusser 1994a: 106) venidos de Europa. Hay un dicho que quizá encierre algo de verdad: Brasil: se lo ama o se lo abandona. Experimentar la virtualidad y la inestabilidad en la vida cotidiana no es tarea fácil para las personas que creen en la estabilidad de la realidad.

Estos dos ejemplos de juego vital de los brasileños nos dan una primera idea, aunque muy superficial, del complejo mundo y del nuevo tipo de ser humano que, según la teoría de Flusser, estaría surgiendo en este país. De igual manera, él también intenta encontrar una explicación, sin caer en las trampas de las teorías de la alienación, para aquello que le parecía casi inexplicable: que en un país donde predominan condiciones indignas e injustas de vida, no hubiera habido nunca una revuelta social. Agréguese a ello que las personas, en general, poseen una alegría de vivir y un humor notables. Como Flusser constata: la gente pobre en Brasil, “a pesar de su innegable miseria, posee tal gracia, elegancia y cultura de vida, que los diferencia notoriamente del europeo. [...] Esto no disminuye en

nada su miseria. [...] Lo que quiere decir que (en Brasil), mediante nuevas formas de vida, existe la posibilidad, pero precisamente sólo la posibilidad, de evitar la tendencia europea”. (Flusser 1994a: 99)

Mi propósito con esta rápida introducción era esbozar el camino que recorre Flusser en su acercamiento fenomenológico y filosófico a la naturaleza del brasileño, para llegar a uno de los temas centrales de su filosofía. En una breve frase en el último capítulo de su ensayo *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen*, titulado “Diagnosis y prognosis”, escrito a mediados de la década de 1970, Flusser introduce uno de los temas que le ha ocupado desde mediados de la década de 1980 hasta su muerte en el año 1991: “En esa situación miserable (del brasileño), las personas han mostrado cualidades que, a través de la mezcla de elementos heterogéneos y de su subsiguiente síntesis, son capaces de transformarse en proyecto.” (Flusser 1994a: 165)

A lo largo de casi trece años Flusser se ocupó de la reflexión en torno al devenir del ser humano, que dio como resultado dos importantes ensayos: *Vom Subjekt zum Projekt*, 1988-89 (Del sujeto al proyecto) y “Menschwerdung”, 1990-91, ambos textos inacabados. En estos dos ensayos Flusser retoma (sin mencionarlo) su análisis fenomenológico de Brasil para reconducirlo a una nueva antropología posmoderna, que preconiza la posibilidad de desvinculación del ser humano de su rol de sujeto y su transformación en ‘proyecto’.

Flusser destaca dos procesos diferentes en el desarrollo del ser humano: el primero comienza con la victoria sobre la naturaleza del ser histórico, que significa una victoria sobre el ‘otro’. La consecuencia de ello es la auto-cosificación del ser histórico, la transformación del sujeto en objeto en los más diversos sentidos. “El ser humano se torna calculable, no solo como cosa física y fisiológica, sino también en cuanto ‘cosa’ mental, social y cultural.” (Flusser 1994b: 17) Esta abdicación del sujeto de sí mismo es —según Flusser— una consecuencia del pensamiento numérico moderno o digital, que se procesa mediante la recodificación del pensamiento lineal, procesual y unidimensional en un tipo de pensamiento puntual, mosaicista y zero-dimensional, para el cual nosotros hemos inventado aparatos o tecnologías. (cfr. Flusser 1994b) La consecuencia de ello es que el individuo se transforma en un ser divisible *ad libitum*. “Como objeto del cálculo, el ser humano se diluye en redes de relaciones fisiológicas, psíquicas, sociales y culturales que se entrelazan unas con otras; y como sujeto del cálculo, el ser humano se diluye en el propio cálculo. Esta es la célebre ‘muerte del humanismo!’” (Flusser 1994b: 17) Como tal, el ser humano puede ser considerado un ente perdido. (Flusser 1994a: 9) Esta transición marca el nacimiento de una nueva antropología poshumana y posmoderna.

El segundo proceso que vivimos en el presente sería, para Flusser, la transformación de la condición subjetiva u objetiva del ser humano en una condición proyectiva. El sujeto es un ser perdido,

porque ha perdido todos sus puntos de apoyo que sostenían las creencias, lo que le ha conducido a una pérdida de fe y de orientación. “A partir de esta desesperada situación de emergencia (de esta pérdida de fe), nosotros hemos comenzado a proyectar (aquí ‘nosotros’ no debe ser entendido como grupo de individuos, sino como diálogo en red). Puesto que ya no podemos identificarnos más, empezamos a concebirnos como puntos nodales de una red dialógica, y entender esta red intersubjetiva como un campo de relaciones.” (Flusser 1994a: 26) Este nuevo pensamiento proyectivo en red podría ayudar a idear el nuevo perfil de ser humano. Ya no estaría en juego la lucha del sujeto por el dominio del mundo y de la realidad, sino la búsqueda de posibles interpretaciones del contexto, que se cumple como proyección en el mismo. La comprensión del contexto conlleva un continuo re-proyectar, en el sentido de Gadamer (Gadamer 1979: 12). La acción de proyectar sobre y en el contexto implica necesariamente una proyección de sí mismo. Percepción del contexto y autocomprensión son los resultados del gesto de proyectarse como posible nudo de redes dialógicas contextuales.

Todas estas ideas, que Flusser ha desarrollado y articulado al final de su vida, ya estaban presentes como semillas en sus textos sobre Brasil. Desde su etapa brasileña, la identidad ya era uno de los elementos articuladores de su pensamiento: la consciencia de la desorientación conduce al ser histórico a una desesperada búsqueda por la identidad. El sujeto se da cuenta que no basta con encontrar una explicación para el mundo, sino que debe configurar un punto de vista objetivante frente a la humanidad, para volver a darle nuevamente una identidad. En el fondo, esto significa un último intento de superación de la pérdida de fe en el espíritu, el alma y, en general, en una identidad individual. No deja de ser también una tentativa de salvación frente a la muerte del humanismo y el fracaso del ser histórico.

Flusser considera que uno de los rasgos que quizá sea más chocante para un europeo, que se encuadra en el modelo del ser histórico, consiste en que el concepto de identidad tenga, en general, escaso significado para el brasileño, puesto que la sociedad brasileña no sólo no ha encontrado su identidad, sino que ni siquiera es consciente del problema de su búsqueda. (cfr. Flusser 1994a: 25) “En otras palabras, llegar a ser brasileño es difícil porque propiamente no hay el brasileño.” (Flusser 1994a: 30) Esta sería la razón por la cual en aquel país la mezcla no ha sido programada, sino natural y circunstancial, convirtiendo la sociedad en una auténtica síntesis. “Sin embargo, al brasileño le es totalmente ajena la creencia de que uno pudiera hacer algo del ser humano y con el ser humano”, (Flusser 1994a: 61) como aspira la creencia histórica europea, porque para el brasileño los individuos son sujetos y no objetos en el sentido moderno.

Debemos matizar la diferencia entre mezcla y síntesis: en la mezcla, los ingredientes pierden parte de su estructura; en la síntesis, los ingredientes se fusionan en una nueva unidad. Este paralelismo se vuelve más claro en la comparación entre Brasil y Estados Unidos. Ambos fueron territorios de inmigrantes *par excellence*. El inmigrante en los Estados Unidos se depara con una jerarquía claramente escalonada: ser americano significa pertenecer a un determinado escalón. “A diferencia de Brasil, estos escalones no se funden lentamente, sino que sus estructuras son completamente asumidas en la sociedad americana, que, desde esta perspectiva, no puede ser vista como un *melting pot*, como ocurre en Brasil.” (Flusser 1994a: 27) La síntesis de las cinco razas —blanca, africana, árabe, asiática e indígena— constituye, en Brasil, en una clara, aunque improbable fusión. Una fusión que también es visible en el lenguaje y en el arte, como mencionado al principio del texto. Esta interpretación flusseriana recuerda un estudio clásico de Oracy Nogueira (cfr. Nogueira 1985: 67-93), en el que contrapone la discriminación ‘de origen’, típica de los Estados Unidos, a la discriminación ‘de marca’, propia de Brasil. Para Nogueira, no el color de la piel, sino el origen del ‘negro’, su ascendencia esclava y africana, sería el factor determinante de su posición en la sociedad segregada norteamericana. En Brasil, el rango social tendría más relación con el color de la piel y prácticamente ninguna con el origen. Eso explicaría la reducida cohesión social en base a la cuestión identitaria de los grupos étnicos y, por consiguiente, la escasa investigación sobre el tema de la raza o el origen en Brasil.⁴

No podemos dejar de recordar el análisis de Stefan Zweig —otro intelectual inmigrante europeo exiliado en Brasil— sobre esta cuestión. En su conocido libro *Brasil, un país del futuro* (1941), Zweig aborda el problema de la convivencia pacífica entre las personas en una sociedad conformada por tantas razas, clases y creencias, una constelación tan compleja como peligrosa. De hecho, en la introducción del libro, declara textualmente —dejando entrever cierto talante nostálgico y romántico—, que el reconocimiento de la manera “ejemplar” como Brasil solucionó esta cuestión fue el motivo central de la redacción de su libro. Según Zweig, por su naturaleza etnológica, si Brasil hubiese asumido el ‘delirio europeo’ de los nacionalismos, se hubiera transformado en un país profundamente hostil.

Existe un episodio representativo del censo de la población en Brasil en 1976, que se confirmó también en pesquisas realizadas en 1998/2000. Entre todas las preguntas de la encuesta había una sobre el color o la raza. En total hubo cerca de 200 respuestas diferentes para la cuestión de la raza o el color, que contradice claramente la típica clasificación en cinco razas que suele establecerse (en portugués: preto, branco, pardo, amarelo, indígena). Los resultados confirmaban la falta absoluta de

⁴ No obstante, hay que ponderar que en las últimas décadas esta cuestión ha cambiado, sobre todo por los movimientos jóvenes negros de concienciación étnica, que siguen los modelos norteamericanos.

identificaciones claras de la población con determinadas características étnicas, históricas o culturales, e incluso de autoreconocimiento físico (gran parte de las personas interraciales no afirmaron ser negros o pardos [mulato], sino morenos). Otra de las preguntas de la encuesta, quizá aún más interesante de analizarse, estaba relacionada con el origen de la persona. 86,6% de los encuestados indicaron que su origen era brasileño. Ora, en un país en el que los únicos autóctonos son los indios, que son absoluta minoría, y la masa de la población proviene de las diferentes olas de inmigración europea, africana, asiática, etc., tal cifra pone en evidencia el desinterés por su pasado histórico y la identidad personal a partir de sus antecedentes o el origen. El hecho enigmático se verificó entre los indígenas, que demostraron también haber perdido la clara noción étnica: poco más del 50% reconocieron su origen indígena, y los demás optaron por otras categorías. Algunos estudios pusieron de relieve que el concepto de raza o la cuestión étnica no tendría un peso específico propio para el brasileño, al contrario del problema de clase. Esta situación se refleja en la argumentación de Flusser: “En los Estados Unidos existe la teoría oficial de la igualdad de razas y una incapacidad existencial para trasladar esta teoría a la realidad. En Brasil se dan las mezclas más improbables de teorías de razas, pero existencialmente la realidad no las considera.” (Flusser 1994a: 37)

En una época poshumanista, esta heterogeneidad peculiar y el modelo ahistórico se presentan para Flusser como una esperanza de configurar en Brasil un nuevo tipo humano, que pudiera llegar a tener una “significación decisiva para la humanidad sumida en la crisis poshistórica”. (Flusser 1994a: 58) Flusser pretende encontrar la respuesta para esta crisis de la humanidad en la transformación del sujeto objetivado en un sujeto-proyecto. Con ello no se trata de regresar hacia el humanismo decadente, sino de construir una nueva estrategia de conocimiento basado en una forma de pensamiento en red. Lo que significa, que “todos los conocimientos y todos los valores son proyecciones a partir de un consenso circunstancial, y que la libertad consiste en ser partícipes de la elaboración del consenso y de su proyectar”. (Flusser 1994a: 27) “Esta es una formulación totalmente diferente de la pregunta por la libertad como fue levantada desde el Renacimiento.” (Flusser 1994b: 26) La libertad siempre ha sido para Flusser el objetivo decisivo de la humanidad. En esta búsqueda, se mantiene fiel a sus vivencias juveniles del éxodo y de la abrupta pérdida, por la guerra, de la ‘realidad’ habitual vivida. Pero precisamente esta pérdida (que también es una pérdida histórica) le abrió paso a la libertad existencial y a nuevos mundos posibles.

La respuesta a la cuestión de si la intuición y la predicción de Flusser acerca del surgimiento de un nuevo tipo humano en Brasil se han cumplido, después de más de cuarenta años, sería tema para

otro ensayo. No obstante, quisiera delinear brevemente algunos aspectos del desarrollo experimentado en los últimos tiempos en Brasil, un desarrollo que Flusser no ha vivido y tampoco pudo predecir.

Los militares estuvieron veinte años en el poder, periodo en el que desarrollaron una política económica volcada a la centralización y la concentración del capital en diferentes actividades, sobre todo bancaria, y a la expansión del monopolio del sector industrial. Esta estrategia se tradujo en una propensión a privilegiar los intereses internos nacionales y la creación de medidas proteccionistas, que restringieron los intereses del capital y la industria extranjeras en el país. De hecho, hasta el último gobierno militar de Figueiredo, Brasil se resistió a someterse a los mandatos de la política económica del FMI (cfr. Saes 2001). En 1985 se restableció la democracia en el país. El precio que Brasil y los brasileños tuvieron que pagar, y hasta hoy todavía pagan, para tener la ilusión del sistema democrático fue la imposición de una drástica y dura reforma económica neoliberal, que empujó al país en corto tiempo a la segunda era neocolonial de explotación del capital internacional. Flusser ya había expresado muy cuidadosamente en la década de 1970 que “nada puede obnubilar el hecho de que el país es objeto de decisiones históricas externas. La consecuencia de este y de otros factores es que el brasileño se siente privado de sus derechos, impotente y castrado, como un juguete de las fuerzas históricas, que no tienen nada que ver con él, pero que le condicionan duramente de manera externa. El brasileño se percata de la posición asumida por los países históricos, que le subyuga y humilla como sujeto, ya sea por intereses económicos objetivantes, ya sea mediante la actitud paternalista de la llamada 'ayuda para el desarrollo' impuesta de forma simpática desde arriba hacia abajo, o a través de una manipulación brutal y solapada”. (Flusser 1994a: 69-70)

Tanto las medianas como las pequeñas empresas e industrias brasileñas fueron arrolladas mediante medidas puntuales y radicales, y las grandes empresas e industrias, sobre todo las de interés estratégico, privatizadas. La desigualdad entre ricos y pobres se agudizó en menos de veinte años. Las consecuencias de esta situación social catastrófica se ponen en evidencia en las grandes ciudades, en el aumento de la violencia y de la inseguridad de la población urbana —llevada hoy en día *ad absurdum*— en el creciente abandono de niños, en la destrucción ecológica —que alcanza su máxima y descontrolada fuerza— en el aumento del poder de las mafias de la droga y de traficantes, en la corrupción generalizada de políticos, de la justicia y de la policía... Con la globalización también fueron asimilados en el país muchos de los rasgos de las sociedades históricas neoliberales, que en la búsqueda desesperada por la ascensión económico-social y de poder, invirtieron y desfiguraron el tipo de juego lúdico descrito en su momento por Flusser. Ahora existe más que nunca la “predisposición a

poner todo en juego con miras a una posible ganancia”, y esto se extiende por todas las clases sociales.

El carnaval y el fútbol fueron convertidos, en las grandes ciudades, en meras fuentes de negocio, corrupción, escándalos mediales, a merced de las estrategias de mercado. Flusser tiene razón cuando escribe que estos dos fenómenos sociales son vitales para la mayor parte de la población. Su abrupta decadencia significa también una decadencia del tipo de brasileño en el que Flusser puso sus esperanzas. La esencia del carácter del *homo ludens*, que significaba para Flusser el motor que impulsaría la transición hacia el sujeto-proyecto, sufre una paulatina implosión. La población de renta baja u pobre se ve confrontada con una dura realidad, en la que el famoso “jeitinho” ya no ofrece escapatoria. Los movimientos sociales de izquierda intentan introducir en el país formas estereotipadas y nostálgicas del “serio compromiso del ser histórico” mediante acciones improcedentes y desfasadas que, como “esperanza engañosa”, están predestinadas al fracaso. Se trata de una situación contradictoria y paradójica, entre esperanza y desesperación, compromiso e indiferencia, huida y ataque. Como Flusser bien lo ha estimado, si ahora el atacante mira a la víctima que huye “como a su igual y le pide ayuda, es decir, si el ansiado sueño se fusiona con la pesadilla, entonces el futuro próximo de Latinoamérica no será precisamente resplandeciente y tranquilo”. (Flusser 1994a: 256)

Con esta transformación radical, la esperanza del apareamiento de un nuevo tipo humano en Brasil y, en general, en el mundo, se torna una quimera inverosímil. La óptica pesimista, nihilista y desesperanzada, que Flusser rechazaba vehementemente, parece ser aquí casi inevitable. De la misma forma nos parece inevitable volver a algunas de las raíces que marcaron el pensamiento flusseriano, a Nietzsche, que ya situaba al sujeto en un túnel sin salida y sin retorno. Un sujeto impotente, que tiende continuamente a los extremos: al autismo, al egocentrismo o a la alienación. Un sujeto que no tiene capacidad para proyectar, porque se auto-anula al dejarse conquistar por la seducción de las ficciones del yo.

Sin embargo, podemos seguir la estrategia de Flusser y jugar con los pensamientos optimistas. En lugar de lamentarse, hay que diseñar nuevas perspectivas: un desafío para el sujeto hoy y futuro. En uno de sus últimos artículos, “Hintergründe” (Transfondo), publicado en 1995, Flusser manifestaba su comprensión de la situación absurda del sujeto y apuntaba hacia una posible salida: “Ya no estamos ante un enigma, sino en medio de un misterio: el misterio del absurdo. [...] Lo que se diferenciará más claramente al espíritu posmoderno y la cultura ‘inmaterial’ del espíritu moderno será este consciente asentimiento del hecho de que nosotros estamos de un modo absurdo en un mundo

absurdo, que en este hecho no existe nada por descubrir, y que no podemos hacer nada más que darle un sentido a este misterio del sin sentido.” (Flusser 1997: 236)

Flusser mismo se ha autocuestionado sobre el optimismo o la utopía de sus reflexiones teóricas respecto a las posibilidades de encontrar un sentido para los seres humanos y el mundo. (Flusser 1994b: 27) Y nos ha revelado, quizás, una pista: “Ellas son, en el mejor, de los casos, abstracciones que tienden hacia lo concreto, sueños que llaman por otros soñadores, para que puedan unirse y, con ello, tornarse más posibles.” (Flusser 1994b: 42)

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl Mijáilovich (1982). *Estética de la creación verbal*. México, D.F.: Siglo Veintiuno (trad. esp. de Tatiana Bubnova, 5.ª ed.).
- Vilém, Flusser (1994a). *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Mannheim: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1994b). *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*. Bensheim/Düsseldorf: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1995). *Der Flusser-Reader zu Kommunikation, Medien und Design*. Mannheim: Bollmann.
- Flusser, Vilém (1997). *Medienkultur*. Fráncfort del Meno: Fischer Verlag.
- Gadamer, Hans Georg (1979). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Huizinga, Johan (2000). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude (1988). *El pensamiento salvaje*. México DF.: Fondo de Cultura Económica.
- Nogueira, Oracy (1985). *Tanto preto quanto branco. Estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz.
- Saes, Décio (2001). *A república do capital: capitalismo e processo político no Brasil*. São Paulo: Boitempo.